اذا فعل تاثير دونه من ذلك النوع او ما يساويه فان المفعول
وان لم يكن مستحقا فانه غير قبيح لانه يشارف الاستحقاق الثالث
كونه مفسدة وقبحه على هذا الوجه ظاهر بل قبح كل مفسدة وان
يكن المافاذا عرى الالم عن هذه الوجوه لم يكن قبيحا وسياتى
تفصيل ذلك ولا قبح الالم لمجرد الضرر خلافا لابى هاشم فان
الضرر المستحق غير قبيح وان كان ضررا قال ابو هاشم اذا حصل
نفع او دفع ضرر خرج من كونه ضررا لعاصى يعجل بلذة المعصية
فى الدنيا فقارنه نفع فلا يكون ضررا اجابه السيد المرتضى رح
بان عبادة الاصنام لا لذة فيها مع حصول الالم بها وقد ذهب
قوم من المتكلمين الى ان الالم فى النفع ودفع الضرر يسمى ضررا
ومنعه المصنف رحمه الله لان من سقى المريض دواء للمعالجة
لا يسمى مضرا به والظن فى اخراج الالم من تسميته مضرا بنفسه
اقاموا الظن مقام العلم فى اخراج الالم من كونه مضرا المسئلة
الثانية

الثانية في الوجه الذي يحسن به الالم قال وحسنه به معلوم
في الشاهد كالمتابعات ولا يكون الظلم على حسنا لنقل المنافع
لان نقلها لم يكن مقصودا فيه وحسنه لدفع الضرر معلوم
كشرب المريض للدواء المر المرد وليس في الشاهد علم يتعلق بالتحصيل
بل الظن حتى قال الشيوخ مثله في الاكل والضرر المستحق حسن
الظن كاف فيه كمن اذنب وغاب عنا فانا نذمه مع جواز توبته
اقول اعلم ان الضرر يحسن لوجوه ثلثه ذكرها المصنف قال اولا
النفع الموفى فانا نحكم ببيع الثوب المساوي درهمين بثلثة مع حصول
الضرر بالبيع لوجود النفع الموفى والعلم بذلك قطعي والظن كاف
فيه فانا نحكم بحسن بيع ما يساوي دينارا بدينارين مؤجلا
عند غلبة الظن بحصول الثمن في ثاني الحال ثم ان المصنف رحمه
الله اعترض على نفسه فقال لو كان الضرر حسنا للنفع لكان الظلم
لان الله تعالى ينقل المنافع التي للظالم الى المظلوم ولا عاقل يحكم

بحسنه فلا يكون ما ذكرتموه علة واجاب عنه بان المعتبر في حسن
الالم كون النفع مقصودا والظالم لا يقصد بظلمه نقل منافعه
الى المظلوم فلم يكن حسنا الثاني دفع الضرر وحسن الالم به
معلوم للعقلاء فانهم يحكمون بحسن شراب الدواء للمريض وان
كان يكرهه ويتالم به لدفع ضرر المرض عنه والظن ايضا قائم مقام
العلم في الباب فانا نظن حصول الصحة مع الشرب لا انا نقطع
بها فانه ليس في الشاهد علم متعلق بتحصيل المطلوب من الشرب
بل الظن حاصل حتى ان الشيوخ قالوا مثله في الاكل اي لا
يعلم حصول الشبع من الاكل لجواز ان يخرق الله تع العادة الثالث
كونه مستحقا وحسنه معلوم عند العقلاء فانهم يستحسنون
المطالبة بالذنب وان لم تالم المذنب لما كان مستحقا والظن كاف
في هذا الباب ايضا فانه يحسن منادم المذنب اذا غاب عنا مع جواز
توبته بناء على بقاء الاستحقاق وليس البقاء بقطعي بل ظني

المسئلة

المسئلة الثالثة في الوجه الذي يحسن منه تعالى فعل الالم به

قال والصانع تعالى لا يفعل الالم لدفع الضرر لقدرته على فعله

ابتداء لا لانهما فعله ولا لظن صلا لانه علم لنفسه ولا لانه يعلم انه

ان لم يوجد افعل ما يستحق به العقاب ولا لانه يعلم انه لقدرته

على العفو وقدرة العاصي على الامتناع وانما يفعله للاعتبار ولابد

فيه من العوض يخرجه عن كونه ظلما ولا يفعله للعوض فقط يحسن

الابتداء به اذ ليس كالثواب المقارن تعظيما ويحصل لقبح الابتداء

به واذا ساوى الالم اللذة في المصلحة لم يحسن فعل الالم لامكان التحصيل

بغيره والتفصيل بالعوض اقول اتفقت المعتزلة على ان الله تعالى

لا يفعل الالم لدفع الضرر لوجهين الاول انه تعالى قادر على ازالة

الضرر المدفوع من دون توسيطه هذا الالم فيكون فعله عبثا وهو

قبيح الثاني ان ذلك الضرر المدفوع اما ان يكون من فعله تعالى او من

فعل غيره والاول باطل لانه تعالى قادر على ان لا يفعله من دون

هذا فيكون فعله عبثا ولهذا يقبح منا ان نولم زيدا لدفع الم فعلنا
دبه سواء زاد على الاول او نقص عنه او ساواه وان كان من فعل
غيره كان الله تعالى قادرا على دفع ضرر الظالم من دون توسيط
هذا الالم فيكون فعله قبيحا و اتفقوا من دون توسيط هذا الالم
فيكون فعله قبيحا و اتفقوا ايضا على انه لا يفعل الالم لظن ما من
جلب نفع او دفع ضرر على المولم لانه عالم او عنه تعالى بكل شيء
يستحيل الظن عليه قالوا ولا يجوز ان يولم زيدا ليمنعه من فعل
ما يستحق به العقاب وان كان قد نازع قوم فيه فانهم قالوا
اذا علم الله تعالى انه [لم] لو لم زيدا فعل ما يستحق به العقاب فانه
يحسن منه تعالى فعل الالم به دفعا لضرر العقاب عنه ولا يستحق
بهذا الالم عوضا لما فيه من النفع والشيخ المصنف ابطل هذا بوجهين
الاول ان الله تعالى قادر على العفو المسقط للعقاب فيكون توسط
الالم قبيحا لكونه عبثا الثاني ان العاصي قادر على الامتناع فهو قادر

على دفع ضرر العقاب عن نفسه بغير الم فدفعه بواسطة الالم
منه تع يكون قبيحا قال السيد المرتضى رحمه الله العاصي متمكن من
ازالة القبيح بالتوبة فلا يحسن منه فعل الالم وهو يتاتى عند القايلين
بوجوب قبول التوبة عقلا الا انا يعني السيد المرتضى رحمه الله
الوجوب الشرعي فح يتمشى كلامه واذا ثبت هذا فالالم الذي
يفعله الله تعالى في الدنيا للاعتبار واللطف ويفعله في الاخرة
للاستحقاق اما فعله للاعتبار فانه جهة حسن فجاز واما الاستحقاق
فقد تقدم حسنه ولابد في الاول من العوض والا كان ظالما
واختلفوا فقال ابو علي انه تع يفعل الالم للعوض وخالفه السيد
المرتضى رحمه الله وهو قول شيخنا المصنف وقال بعض المعتزلة
ان كونه لطفا كاف في حسنه ان كان لطفا لنفس المكلف احتج
الشيخ المصنف بان العوض يمكن الابتداء به فكان توسط
الالم عبثا والعبث منفي عنه تعالى لا يقال هذا ينتقض بالثواب

فانه يحسن الابتداء به كالعوض فيكون توسط التكليف قبيحًا
لانا نقول الفرق بينهما ظاهر فان الثواب نفع دائم يقارنه تعظيم
والتبجيل الذى يقبح الابتداء به ولا يحسن فعله الا بالاستحقاق
بخلاف العوض المنقطع الذى لا يقارنه التعظيم فانه يجوز الابتداء
به احتج ابو على بان العوض المستحق يقبح الابتداء به والعوض
المستحق ليس كالمتفضل به والجواب الفرق بين النفعين انما
هو فى الشاهد اما فى حقه تعالى فان المتفضل علينا وكيف لا
يطلب تفضله واختلفوا فى انه اذا امكن تحصيل اللطف بغير
الالم من لذة او غيرها هل يجوز فعل الالم ام لا منع منه الشيخ
ابو اسحق المصنف ره وجوزه السيد المرتضى وابو هاشم احتج
الشيخ بان الالم انما يحسن فعله للطف والعوض واللطف هٰهنا
يحصل باللذة والعوض يحسن بالتفضل فكان توسط الالم عبثا
احتج السيد المرتضى بان المنفعه واللطف يخرجان الالم عن
كونه

عن كونه ظلما وعبثا فساوى اللذة والجواب المنع من المساواة
اذ الالم انما يحسن للمصلحة وقد امكن تحصيلها من دونه فكان
توسطه عبثا لان اللذة فانه يحسن فعلها ابتداء
فى ابطال قول البكريه والتناسخيه وقول البكرية هذيان
لانا نعلم بالمنا اطفالا او تالم البهائم وقول التناسخيه منه و
قد قال شيوخنا القدماء وهو باطل لوجوب تذكره ووقوع
الالم فى المعصومين ووجوب مقارنته الاستحقاق له ووجوب
الهرب منه والفزع والجزع وقدمناه فى فعل غير المستحق فبطل
قولهم جملة وذهب البكرية وهو قوم منتسبون الى بكر بن
اخت عبد الواحد الى ان الاطفال والبهائم لا تالم ونبوه على
اصل لهم ان الالم انما يكون حسنا بالاستحقاق لا غير وذهب
التناسخيه الى ان الالم انما يحسن بمجرد الاستحقاق قالوا فالطفل
المتالم انما حسن المه لانه قد كان قبل ذلك فى هيكل اذنب فيه

فاستحق العقاب فلما انتقلت روحه الى هذا الهيكل المحسوس
الاخر عذب بالذنب المتقدم وكذا الیها ثم و بنوه على اصل وهو
ان النفس شئ مجرد عن هذا الهيكل المحسوس والقولان باطلان
اما الاول فلانا نعلم بالضرورة انا نتالم فيه حال طفوليتنا بل
قبل بلوغنا بلحظة المالوشديد بل حاصل بالاختراع الذي لا
يقدر عليه الا الله تع وكذلك نعلم بالم البهائم وشدة ما تجده
عند قربها من النار وغيرها من الموذيات علما ضروريا لا يقبل
التشكيك واما الثاني فهو اقرب من الاول وان كان محالا
ايضا ووجه كونه اقرب ان انكار العلم كسبي هو ابطال التناسخ
بخلاف الاول هو انكار المعلوم ضروري هو وجود الالم وقد
نقل الشيخ ابو اسحق عن بعض قدمائنا القول به وهو مروي
عن زرارة بن اعين من علمائنا المتقدمين والدليل على فساده
وجوه الاول لو كان الالم بسبب الذنب الصادر عنا في هيكل اخر

لوجب ان نتذكر احوالنا الباقی ذلك الهيكل والتالی باطل
بالضرورة فالمقدم مثله ولقائل ان تقول جاز ان يكون التذكر
مشروطا بذلك الهيكل الاول الثانی ان الالم يقع والمعصومين
كالانبياء والائمة فان الله تعالی يمرضهم مع امتناع صدور
الذنب عنهم قبل البعثة وبعدها وايضا فلهم على تقدير الاصرار على
الذنب يجب الاستخفاف لهم عند امراضهم وذلك بط بالاجماع
لا يقال لا يجوز الاستخفاف بهم عند المرض لجواز صدور التوبة
منهم لانا نقول قول التوبة عند التناسخيه واجب فكان طول
المرض فيهم ظلما فعلمنا انهم لم يتوبوا الثالث كان يجب الاستخفاف
بالبهائم والاطفال عند مرضهم لانهم مذنبون ح والتالی باطل
بالاجماع الرابع ان الالام الواقعة على جهة العقوبة يحسن
الجزع منها والهرب والفزع الى الله تع والتضرع اليه فی اسقاطها
وسوال العفو عمن حلت به والامراض بالعكس فانا مامورون بالصبر

عليها وترك الجزع والحزن فعلمنا انها ليست عقابا الخامس قد

بينا ان الالم يحسن وان لم يكن على جهة الاستحقاق وذلك

يبطل قول التناسخيه والبكريه جملة لانهم بنوا اصولهم عليه

وايضا لا خلاف في حسن التكليف المبتداء وهو شاق وليس

بمستحق اذ كلامنا في تكليف لا تكليف قبله المسئلة الخامسة

في اثبات العوض على الله تع شانه قال والالم المبتدا

منه سبحانه في المكلف وغيره من غير علقه العبد عليه عوضه

وكذلك الالام الواقعة بامره واباحته مع عدم الاستحقاق

كفعله ولا عوض على ذابح الشاة والا لم يكن الفعل حسنا كذبح

المسنون ايضا فالعوض لا يرجع على الالم ويحسن منا ان نبتدي

بذبح المحرمات وفاعل القتل دون الامر يلتزم العوض لاختلاف

الامرين في التحسين واللطف في الذبح وان تحقق فعدم وجوبه

بغير مصلحة فان علم سبحانه وتعالى وقوعه والا قام غيره

مقامه

مقامه وقد يكون ما في العيشه في الاكل وامثاله ولا لجا واكد
من الام وليس الهرب من السبع على الشوك مثلا ملذا للقديم
عوضا بل الابتداء والمعرفة حاصله من قبل اقدامه وفي
استخدام العبيد عوض لهم عليه وجهه الثواب غير جهة العوارض
اقول اتفق اهل العدل على وجوب العوض على الله تعالى شانه
فيما يفعله من الالام المبتداءة في المكلف وغيره من غير
علقة العبد والا كان ظلما واحترزنا بالمبتداءة عما يفعله وبا
لاستحقاق كحد الزاني من غير علقة العبد عما اذا القينا انسانا
في النار فمات فان المولم له هو الله تع والعوض على الملقي لان
العادة واطرادها اقتضت ايلامه ولا فرق بين ما يفعله للعوض
او للطف خلافا لعباد بن ابي سليمان فانه قال الالم الذي يفعله
لمجرد اللطف لا يجب فيه العوض والحق خلافه لانه ظلم فلا
يحسن وكذلك الالام الواقعة بامره كان ضحيه في المنذور

والقرب والآلام الواقعة باباحته كذبح الشاة والالام الواقعه
بايجابه اذ لم تكن مستحقة كحد الزاني فانها بمنزلة فعله يجب فيها
العوض عليه تع ولا عوض على ذابح الشاة لوجوه الاول لو كان
العوض عليه لما وقع الفرق بينه وبين ذابح النور في الحسن والتالي
باطل فالمقدم مثله الثاني ان العوض لا يربى على الالم اى لا يزيد
عليه والعوض المساوى لا يحسن بل لا بد وان يكون بالغا مبلغا
يستحقر الالم في جنبه كاعواض الاطفال بمرضهم الله تع الثالث
لو كان العوض علينا لحسنا ذبح المحرمات ابتداء لان العوض
علينا ولما لم يحسن ذلك فكذا ههنا وهذا قريب من الاول اعترض
الشيخ على نفسه بان فاعل القتل يلتزم العوض دون الامر فلم
لا يكون العوض في الشاة على الذابح لا الآمر واجاب بالفرق بين
الامرين فان الآمر لا يحسن امره بفعل القتل لان الامر ظالم ليس له
عوض زايد على الالم الداخل على المقتول يقتضي حسنه اما الله

اذا

اذا امر بذبح الشاة فانه غير ظالم وعنده من الاعواض ما يزيد
على الالم فكان مقتضيا لحسن الذبح واعترض الشيخ على نفسه
بسؤال آخر وهو ان الالم اذا كان تتضمن اللطف وتحصيله واجب
على المكلف او مندوب فليكن ذبح الحيوانات واجبا او مندوبا
لاشتماله على المصلحة وليس كذلك بل هو مباح واجاب عنه بانه
وان كان لطفا الا انه لم يجب على الواحد منا لان مصلحته قد تكون
لغيره وتحصيل مصلحة الغير على الواحد منا غير واجبة والمصلحة
وان وجبت على الله تعالى فانا ان ذبحنا الحيوان فقد حصلت
والا فعل الله تعالى بنا ما يقوم مقامه في اللطف وايضا الالم يحسن
اذا تضمن مصلحة اما دينية او دنيوية فمع نفي العبث ومع
العوض ينتفي الظلم والاكل وشبهه مصالح دنيوية لا يجب علينا
تحصيلها عند الحاجة اليها فلا يكون الذبح واجبا واذا ثبت وجوب
العوض عليه تعالى عند الامر والاباحة ثبت وجوبه عند الالجاء فان

اذا الجاء زيد بايلام عمرو كان العوض عليه تعالى لان الالجاء اكبر من
الامر فاذا وجب العوض عليه في الامر والاباحة ففي الالجاء اولى واعترض
الشيخ على نفسه بالهارب من السبع على الشوك فان العوض على
السبع وان كان الله هو الملجي بخلق المعرفة بضرب السبع اجاب الشيخ
عنه بان الملجي هنا هو السبع لانه الملجي حقيقه وخلق المعرفة ليس
بالجاء لحصولها قبل الاقدام مع عدم الهرب والهرب انما حصل من
الاقدام هو الملجي لا الله واما استخدام العبد فانه يوجب عوضا على
الله تع لانه الامر به فكان كذبح الشاة لا يقال العبد يثاب على طاعة
السيد فلا يكون له عوض عليه لانا نقول الاستبعاد في اجتماع الثواب
والعوض من حيثيتين فان جهة الثواب طاعتهم لساداتهم وجهة
العوض الزامهم المشاق بمنع التصرف في انفسهم ونقول ههنا شيئان
اباحة الاستخدام للسادات والعوض فيه على الله تع كالذبح وامر العبد
بالامتثال والثواب فيه على الله تع فاختلف الحيثية المسئلة السادسة

في

فى الانتصاف قال وهو تع بالتمكين ضامن للانتصاف لا العوض كمن دفع
سيفا الى شخص يقتل به كافرا فقتل به مؤمن ولا يجوز ان يمكن
احد من الظلم الا وله من الاعواض ما يوازى ظلمه والا كان تعليقها اللواجب
بالتفضل وهو غير جائز اقول اذا مكن الله الظالم من الظلم حتى
فعله مع قدرته على منعه بالجبر فلا بد من عوض ولا يجب عليه
تعالى فان الواحد منا اذا دفع الى غيره سيفا ليقتل الكافر به فقتل به
مؤمنا فانه لا يستحق العوض على الدافع كذلك الله تعا اعطى العبد
قوة يتمكن بها من فعل الطاعة ففعل بها الظلم فلا عوض عليه
نعم انه يجب الانتصاف كتمكينه وقدرته على المنع بالقهر فانه
لولا ذلك لما حسن منه التمكين والانتصاف هو بان يستوفى
من الظالم منافعه التى يستحقها على الله تعالى ما يقابل فعله يستحقها
واختلف الشيوخ ههنا فى انه هل يجوز ان يمكن الله تع الظالم
من الظلم وليس له من المنافع ما يوازى فعله ام لا فذهب

يستحقها

الشيخ ابو اسحاق رحمه الله والسيد المرتضى رحمه الله الى انه لا
يجوز ان يمكن الله تعالى من الظلم من ليس له في الحال من المنافع
ما يوازي ظلمه وقال ابو هاشم انه يجوز اذا علم الله تع انه يكتسب
من الاعواض ما يوازي ظلمه وقال فعله وقال ابو القاسم البلخي
انه يجوز مطلقا ويتفضل الله تعالى عليه قال ابو هاشم ردا على
ابي القاسم ان التفضل غير واجب والانتصاف واجب وتعليق
الواجب بغير الواجب محال قال الشيخ ابو اسحاق والسيد رحمه
الله تعالى ابقيته تفضل غير واجب والانتصاف واجب فلا تعلق
بهما وهو لازم المسئلة السابعة في انقطاع العوض قال والعوض
منقطع والالم يحسن تحمل ضرر شاهدا والا لما جاز ايلام الكافر
المكلف واحترامه ويحدث الغم والضرر هنا بان لجواز وصول العوض
في الدنيا او جعله بحيث لا يشعر الانسان بانقطاعه اقول
ذهب ابو علي الى ان العوض دائم كالثواب وخالفه الشيخ ابو اسحاق

رحمه

رحمه الله وقال بانه منقطع هو اختيار السيد المرتضى وابي هاشم
وقاضي القضاة واحتج الشيخ بوجهين الاول ان دوام العوض لو كان
شرطا لما حسن ما دونه والتالي باطل بالوجدان فانا نستحق
تحمل المشاق والالام لمنافع منقطعة فالمقدم مثله لا يقال هذا
لا يأتي في العوض عليه تع لانا نقول من قال بدوام العوض جعله دائما
في نفسه شاهدا وغائبا الثاني لو كان الدوام شرطا لما جاز ايلام
الكافر لاحترامه التالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه يكره
يستحق الدائم وبلاء بايلامه يستحق العوض الدائم والجمع بينهما
محال اجاب ابو علي بوجهين الاول ان العوض يحبط بالكفر الثاني
انه يخفف عقابه وربما اجاب اصحابنا عن الاول بان الاحباط
في نفسه باطل ولا يتاتى لان الطاعة والمعصية متنافيان لاقتضاء
الطاعة التبجيل والمعصية الاستخفاف فلا يمكن الجمع بينهما بخلاف
العوض الذي لا تعظيم فيه فانه غير مناف للاستخفاف وعن الثاني

ان العوض في الاخرة هو النفع بالانفاق القبح ابو على بانه لولا دوامه
لزم التسلسل والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطيه ان انقطاعه
يوجب الغم والحزن والضرر وذلك لم يستحق به عوضا اخر فان
كان دائما فهو المطلوب والا تسلسل والجواب يجوز ان يعوض الله تعالى في
الدنيا عوضا يوفى على الالم كما حق البهائم التي لا يجب حشرها
والكفار ايضا ويجوز ان يوصلها الله تعالى الينا ولا نشعر
بانقطاعه فلا يلحقنا غم فيبطل ما قاله المسئلة الثامنة
في ان العوض بالهبة والابراء قال ولا يسقط العوض بالهبة والابراء
في الدارين معا كما لا يسقط في حق اليتيم والمحجور عليه بابرائه منه
والعوض يريد بالتاخير ان كان في التعجيل مصلحة والا فلا
اقول ذهب الشيخ الى ان العوض لا يسقط بالبتة ولا بالهبة ولا في الابراء
في الدارين معا لعدم العلم بمقداره ولان الاستيفاء ليس الينا بل
المستوفي هو الله تعالى فكان حالنا كحال المحجور عليه واليتيم

الذي

الذى لا يصح له التصرف فى ماله بالهبة والابراء واعلم ان العوض
ان كان فى تعجيله مصلحة جاز تاخيره بشرط ان يزاد العوض فيه
والا لم يجز المقصد التاسع فى افعال القلوب ونظايرها يريد بافعال
القلوب الافعال الصادرة عن الانسان فى القلب كالعلم والاراده
وشبههما من الشهود والنفرة وغيرهما ويريد بنظايرها ماهو
متعلق بالانسان بواسطة الحيوة كالقدرة وشبهها وهذا المقصد
يشتمل على مسايل المسئلة الاولى فى حد العلم قال القول
فى افعال القلوب نظاهرها العلم معرفة العلوم على ماهو به اقول
هذه المسئلة قد مضى البحث فيها فى اول الكتاب فلا حاجة الى
اعادتها ههنا المسئلة الثانية فى جواز تعلق العلم بمعلومين
قال فقد يتعلق العلم الواحد بمعلومين كعلمنا بمنافاة الحركة
لسكون فانه لولا ان يعلم به كلاهما لم يصح الاول اقول اختلف
المتكلمون ههنا فقال الشيخ ابو اسحاق المصنف رحمه الله ان

العلم الواحد يتعلق بمعلومين واليه ذهب الجبائى ووجب ذلك
ابو منصور البغدادى وقال القاضى ابو بكر كل معلومين يصح احدهما
مع الذهول عن الاخر امتنع تعلق العلم الواحد بهما وكل معلومين
لا ينفك احدهما عن الاخر فى العقل يجوز ان يتعلق بهما علم واحد
والظاهر ان الشيخ اختاره لانه اتى بلفظة قد الدالة على التعليل و
مثل بالمنافاة بين الحركة والسكون الذى لا يعقل الا معا وقال
اخرون ان العلم لا يتعلق بمعلومين وقال بعض المتاخرين ان فسر
العلم بالتعلق لم يصح لانه يصح ان يعلم كون الشئ عالما باحد
المعلومين مع الذهول عن كونه عالما بالاخر وان فسرناه بما يوجب
التعلق لم يمتنع لان العلم المتعلق بكون السواد مضادا للبياض
ان لم يكن هو بعينه متعلقا بهما لم يكن متعلقا بالمضادة التى
بينهما بل بمطلق المضادة وليس كلامنا فيه بل فى علم المتعلق با
لمضادة لخصوصه وان كان متعلقا بهما فهو المط ثم ابطل قول

ابو بكر

ابي بكر بان العلم بمضادة السواد وحده مع الجهل بالبياض وقد
تعلق ذلك العلم بامرين فصح العلم باحدهما دون الاخر قال بعض
المحققين اذا فسرنا العلم بالتعلق جاز تعلق العلم بالمجموع ولا
يكون الاجزاء داخلة فيه وح قد يتعلق بامرين وانت حكمت بامتناع
ذلك واستدللت على الامتناع بصحة العلم باحد المعلومين
مع الذهول عن كونه عالما بالاخر وهذا لا يتاتى هٰهنا وفيه نظر
لان التعلق نوع الاضافة يتغاير بتغاير المضاف اليه قطعا فنحن
نمنع اتحاد التعلق بين العالم والمجموع وبينه وبين الاجزاء نعم
لا ريب في الاستلزام عند الاعتبار اما الاتحاد فلا قال وايضا كان
يجب ان يقول مع الذهول عن الاخر وهو قال مع الذهول عن كونه
عالما بالاخر وذلك لان المطلوب هٰهنا التعلق بمعلومين لا بمعلوم
وبالعلم بمعلوم اخر وفيه نظر لانا لو قلنا كما قال لكان الذهول
صفة للشيء للعالم فيصير التقدير اننا نعلم كون الشيء عالما باحد

المعلومين ونعلم كونه ذاهلا عن الاخر وذلك يدل على التغاير

الا انه يكون ممنوعا ولا دليل عليه اما ان قلنا كما قال المتاخر كان

الذهول صفة لنا فيصير التقدير انا نعلم كون الشيء عالما باحد

المعلومين ونذهل عن كونه الحي عالما بالاخر فلولا التغاير في علمه

لاستحال ذلك لان التقدير ان العلم هو التعلق ويستحيل ان يعلم

كون الشيء متعلقا باحد المعلومين ونذهل عن كونه متعلقا

بالاخر اذا كان التعلقان واحدا قال وايضا على تقدير تفسير

العلم بما يوجب التعلق جعل العلم بطلق المضاد غير متعلق

بشيء وذلك غير معقول لان المضادة لا يعقل الا بين شيئين

بل يكون الشيئان شاملين لكل ما تقع عليه اسم السلبية ولا

فرق بين المضادة المطلقة وبين المضادة المخصوصة الا بعدم

التعين ووجوده فيما تعلق بالمضادة قبلهما ولا يختلفان من حيث

تعلقها بمعلومين وفيه نظر فان قوله وليس كلامنا فيه بل في

المضادة

المضادّة بينهما لا يقتضي كون العلم بالمضادة لا يتعلق بشيين
متعلقين ولا نعرض له بل قال ان البحث في المضادة التي بين
السواد والبياض لان مطلوبه تعلق العلم بالسواد والبياض
وهو حق فيجب ان ياخذ المضادة المخصوصة في البيان لا مطلق
المضادة قال ابطال قول المجوزين بقوله العلم بالسواد والبياض
متعلق بامرين يصح العلم باحدهما مع الجهل بالاخر غير صحيح لان
كلا منهم في المضادة المتعلقة بهما وتصور السواد وحده غير تصور
المضادة للبياض فليس ما يصح العلم به مع الجهل بالاخر هو احد
الشيئين الذين يتعلق العلم بهما وهو جيّد المسئلة الثالثة
في اختلاف العلوم باختلاف المعلومات قال والعلوم المتعلّقة
بالمعلومات المختلفة مختلفة لان النظر مضاف للعلم بالمدلول
ومشروط بالعلم بالدّليل اقول اختلف المتكلمون فذهب قوم
منهم الى ان العلوم المتعلّقة المعلومات المختلفه كحدوث الاجسام

ووجوب الصانع تعالى مختلفة وقال آخرون انها متماثلة لانها متفقة
في كونها علوما ومختلفة باعتبار التعلقات العارضية والشيخ
ابو اسحاق رحمه الله ذهب الى الاول واحتج عليه بان من صورة
النزاع العلم بالدليل والعلم بالمدلول لان طلب الحاصل محال
ومشروط بالدليل فالعلم بالدليل مخالف للعلم بالمدلول لان
المنافي لا يصح ان يكون مثله شرطا لاتحاد المثلين في التنافي و
الاشتراط المسئلة الرابعة في مباحث متعلق بالارادة وفيه
قال والارادة والشهوة ان الانسان المريض يعرض طبعه عن الدواء
المر ويريده وليست ارادة الشيء كراهة ضده لوجود هما حالة
الغفلة عن الضد والعزم ارادة الثواب ومنا ارادة الطاعة والرضا
قيل نه الارادة وقيل ترك الاعتراض والارادة لا تزاد كالشهوة
ولا اشتهى والتمني لا يتمنى اقول في هذه المسئلة مباحث الاول
في الارادة فينا ذهب قوم الى ان الارادة فينا هي النفس الداعي

والشيخ

بالعلم م

والشيخ ابو اسحق رحمه الله اثبته زايدا عليه وهو اختيار ابي الحسين
البصري فان الانسان قد يعلم ما في الفعل من النفع ولا يقصد
فلا يوجد وذلك يدل على ثبوت امر زايد على الداعي في حقنا والثاني
الارادة في حقه تعالى هي نفس الداعي ليس امرا زايدا عليه ذهب اليه
الشيخ ابو اسحق رحمه الله واختاره ابو الحسين ايضا وقال السيد
المرتضى رحمه الله ان الارادة في حقه صفة زايدة على ذاته وقد
مضى البحث في ذلك الثالث الفرق واقع بين الارادة والشهوة فان
الشهوة ارادة تتضمن التلذذ بالمشتهى والارادة مجرد القصد ولهذا
فان المريض يريد شرب الدواء المر ولا يشتهيه بل ينفر طبعه عنه
ذلك يدل على المغايرة الرابع ذهب قوم الى ان ارادة الشي كراهة
ضده والشيخ ابو اسحاق المصنف رحمه الله ابطل ذلك بانا قد
نريد شيئا حال الغفلة عن الضد ذلك يوجب المغايرة والحق
ان ارادة الشي يلزمها كراهة الضد بشرط التفطن اليه فهولاء احد و

لأمر الشيء مكانه الخامس العزم ارادة جازمة حصلت بعد التردد
بسبب الدواعي المختلفة المنبعثة عن الاراء العقلية وعن الشهوات
والنفرات المتخالفة وان لم يوجد ترجيح لاحد الطرفين حصل
التحير وان وجد حصل العزم فالارادة مبتداءة لا تسمى عزما ولهذا
لا يوصف الله تع بالعزم السادس المحبة هي الارادة لكنها من الله
تعالى لنا هي ارادة الطاعة فهذا معنى وقد يطلق المحبة على معنى
اخر باشتراك الاسم وهي تصور كمال من لذة ومنفعة اومشاكلة
كمحبة العاشق لمعشوقه والنعم عليه لمنعمه والصديق لصديقه
السابع الرضا قيل انه الارادة ذهب ابو الحسن الاشعري اليه
وقيل انه عبارة عن ترك الاعتراض والعجب ان ابا الحسن فسر
المحبة والرضا بالارادة وعنده الكفر مراد فيكون محبوبا ومرضيا
به وذلك ينافي قوله تعالى والله لا يحب الفساد وقوله ولا يرضى
لعباده الكفر الثامن الارادة لا تراد لانها غير مقصودة بذاتها
كما ان

كما ان الشهوة لا يتمنى والتمني وان كان يذاء والفايدة في ذلك ان بعض
المجبرة قال كل فعل مراد وارادة الواحد منا فعل فلها ارادة فاما ان يتسلسل
او ينتهي الى ارادة قديمة والجواب الارادة وان صدرت عنا فانها لا تراد
كالتمني المسئلة الخامسة في ابطال كلام النفس قال وكلام النفس
هذيان والا لجاز ان نصف احد بانه غير متكلم اخرسا كان او
ساكتا اقول قد بيّنا فيما مضى ان ابا الحسن الاشعري يثبت
معنى في النفس غير الارادة هو الكلام النفساني المغاير للحروف و
الاصوات وبيّنا انه غير معقول فان العقلاء كافة لا يصفون
بالمتكلم الا من صدور عنه الحروف والاصوات ويصفون الاخرس
والساكت بعدم الكلام ولو كان الكلام معنى قائما في النفس لما صح
سلبه عنهما لوجود المعنى فيهما وقد مضى البحث في ذلك على الاستقصاء
المسئلة السادسة في حد اللذة والالم قال والالم ادراك المنافي
واللذة ادراك الملائم وليست الخلاص عن الالم كاللذة المبصر

مبتداء الصورة جميله اقول هذا حد اللذة والالم عند الاوائل

قالوا الالم ادراك المنافى واللذة ادراك الملائم والمعتزله ايضا حد

وهما بذلك واتفق الكل على ان الالم وجودى واختلفوا فى اللذة

فذهب محمد بن زكريا الطبيب الى ان اللذة عبارة من الخلاص عن

الالم وان الالم هو الخروج عن الحالة الطبيعية وابطل الشيخ المصنف

الاول بان اللذة قد تحصل وان لم يسبق الالم كمن وقعت عينيه ابتداء

على صورة جميلة فانه يلتذ بها من غير سابقة الم الشوق فلا يكون

اللذة خلاصا منه والثانى باطل ايضا والسبب فيه اخذ بالعرض

مكان ما بالذات لان الذات انما تحصل بالادراك الذى لا يحصل

الا بانفعال الحاسة بمقتضيه تبدل حال ما المسئلة الثانية عشر

فى ماهية القدرة قال هو القدرة عبارة عن سلامة الاعضاء وصحتها

لاستحالة الانفكاك وقد اثبتها قوم من اصحابنا معنى اقول اختلف

الناس فى القدرة التى لنا ما هى فذهب الشيخ ابو اسحاق المصنف

رحمه

رحمه الله الى ان المرجع فيها الى سلامة الاعضاء وصحتها وصحة
البنية والاعصاب واتصالها وهو اختيار ابو الحسين البصري
وجماعة من المعتزله وذهب السيد المرتضى رحمه الله تع
وجماعة البصريين الى ان القدرة معنى يختلقه الله تعالى في
جزء من الجسم الحي المبتني بنية مخصوصه يوجب كون هذه
الجملة على حالة القادر ثم يصح منها الفعل لاختصاصها بتلك
الحالة ولا شعر به واتفقوهم على ذلك الا انهم نفو الحال احتج
المصنف بان البنية متى صحت صح وقوع الفعل عنها ومتى
صح وقوع الفعل عنها كانت صحيحة فيهما غير متعارضين فاحدهما
هو الاخر وفي الاستدلال نظر اذ التلازم لا يدل على الاتحاد فتدبر
قد اثبتها قوم من اصحابنا معنى اشارة الى مذهب السيد المرتضى
واحتج بان افتراق الذاتين بالفعل وعدمه مع تساويهما يقتضي
ثبوت زايد ولان القدرة تختص المحل وصحة الفعل صادرة عن الجملة

فلم يجز ان يكون ما يرجع الى احدهما مقتضيا لما يرجع الى الاخرى والبنية

عبارة عن اعصاب وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة وهي راجعة

الى المحل فلا يكون مقتضيه لما يرجع الى الجملة ولانها حاصلة في

الميت والجواب عن الاول ان الزايد هو سلامة الاعصاء وذلك

كاف فلا دليل على الزايد وعن الثاني بالمنع من الاستحالة فانه يجوز

ان يكون احدهما حالا في المحل ومقتضيا للجملة حكما وهو الجواب

عن البنية وبنية الميّت غير صحيحة لفقدان تردد الروح الذي

هو شرط في صحة الفعل المسئلة الثامنة في ان القدرة قبل

الفعل قال وهي مما يصح وجودها قبل الفعل واستدامتها بعده

وهي صحة الاعضاء وقد نفى قوم كون القدرة قبل الفعل ويلزم منه

تكليف ما لا يطاق وحدوث قدرته تعالى وقدم العالم واثبات

امر مستغنى عنه لان الحاجة اليها وجوده وقد وجد اقول

ذهب المعتزله والاوايل الى ان القدرة متقدمه على الفعل و

قالت

قالت الاشعريه انها مقارنة والشيخ ابو اسحاق رحمه الله لما جعل
القدرة عبارة عن البنية السليمة وهي موجودة قبل الفعل وبعده لم
يحتج الى البحث مع الاشاعرة في تقدمها او تما ذكرها ذكر من ابطال
قولهم بناء على انها معنى كما ذهب اليه اصحابنا واستدل على تقدمها
بوجوه الاول ان الله تعالى كلف الكافر بالايمان حال كفره فلو لم
يكن قادرا عليه لزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل بالاجماع فوجب
ان يكون قادرا على الايمان حالة الكفر وليست تلك حالة الايمان
والقدرة مقدمة الثاني والقدرة لو كانت مع الفعل لزم قدم
العالم او حدوث قدرة الله تعالى والقسمان باطلان بالاجماع
فالمقارنة باطلة الثالث الفعل انما يحتاج الى القدرة لايجاده
فعند وجوده يكون مستغنيا عنها فلا يقع لها فلا يكون قدرة
واحتجوا بان القدرة عرض لا يبقى فلو تقدمت بقيت والجواب المنع
من الملازمة ومن صحة بقاء الاعراض ومن اثبات امر زائد

على البينة واعترض بعض المتاخرين على الاول بانه وارد على المعتزلة
لانه حال حصول القدرة لا يمكنه الفعل وحال حصول الفعل اذ لا قدرة
عليه وعلى الثاني ان المؤثر في وجود افعال الله تعالى هو تعلق
قدرته بها في زمان حدوثها واما التعلقات السابقة فلا اثر لها البتة
وهذا لا يمكن تحققه في قدرة العبد وعلى الثالث انه منقوض
بالعلة والمعلول والجواب عن الاول ان القدرة على الفعل ليست
بان توجد الفعل اول زمان وجودها بل بان يوجده في ثاني الحال
وعن الثاني ان الفعل في زمان حدوثه يكون واجبا لا تاثير يتعلق
فيه ثم كيف يصح اسنناد التاثير الى التعلق ومعنى تعلق القدرة بالمقدور
هو تاثيرها فيه وعن الثالث ان العلة قبل وجود المعلول يمتنع ان يكون
موثره فيه ولذلك حال وقوعه لا يضاف القبل والحال اليها واعترض
بعض المحققين على الاول بان الكافر مكلف بالايمان من حيث هو
قادر حتى يومن في حال قدرته وهذا ليس تكليفا بالا يطاق ومن حيث

فرض

فرض وقوع الكفر منه في حال قدرته على الايمان لو كان مكلفا بالايمان
كان تكليفا بما لا يطاق وهكذا الوجه الثالث فان الحاجة الى
القدرة وجودها لاجل ان يدخل الفعل من العدم الى الوجود لا انها
ماخوذة مع حدوث الفعل او عدمه وعلى الثاني لا ينسب قدرة
الله تع الى قدرة العبد مع ان قدرته تعالى اذا حدث مع وجود
الارادة او عدمها لا يبقى للاختيار وجه كما قيل في العبد والجواب
عن الاول ان الكافر انما يكون قادرا حال وجود الايمان وهو غير مقدور
حينئذ فلا يكون مكلفا من حيث القدرة وذلك تكليف ما لا يطاق
والحاجة الى القدرة اذا كان لاجل ادخال الفعل من العدم الى الوجود
تقدمها على الفعل ذلك هو المطلوب واعتراضه على الوجه الثاني ليس
بشيء المسئلة التاسعة في تعلق القدرة بالضدين قال وهي
متعلقة بالاضداد لتحققها فيها ولانها لو تضادت لتضاد المقدورات
لكنا على احوال متضادة وذلك باطل اقول ذهب المعتزلة

والاوايل الى ان القدرة تتعلق بالضدين فان القادر على الفعل
قادر على الترك وخالفت الاشعرية فيه واحتج الشيخ ابو اسحاق
على ذلك بوجهين الاول انا نعلم قطعا انا قادرون على التنقل في
الجهتين وهما متضادتان الثاني لو تعلق القدرة بمقدور واحد
لكانت القدرة على الحركة يمنة متضادة للقدرة على الحركة يسرة ومن
المعلوم انا قادرون على الحركتين فيكون كل واحد من المعينين
يوجب الجملة على حالتين متضادتين وهو محال احتجوا بان مفهوم
التمكن من هذا غير مفهوم التمكن من ذلك ولان نسبة القدرة
الى الطرفين لو كانت على السوا لاستحال ان يصدر عنها الاثر الا
عند مرجح فلا يكون مصدر الاثر وذلك المجموع فقبل الضميمة
لا قدرة وان لم يكن على السويه لم تكن القدرة قدرة الا على
الراجح والجواب عن الاول ان المعنى يتبدل لا الالفاظ ومفهوم التمكن
هو القدرة والتمكن من هذا مع التمكن من ذلك مشتركان في

مطلق

مطلق التمكن ولانعني بالقدرة الا ذلك الملك الان يعني بها
المشترك مع الخصوصيات فح يكون لفظ القدرة واقعا با
لاشتراك على معان لا تتناهى بعدد المقدورات وهو باطل بالاجماع
وعن الثاني ان احتاج القدرة الى يقع الفعل به هو مذهبنا و
لا يدل على مطلوبكم المسئلة العاشرة في تعلق القدرة قال ولا بد
من تعلق القدرة بشئ وهذا والا نقص كونها قدرة وهي متعلقة
بالحدوث لانه الحاصل بها اقول ذهب من لا تحقيق له الى
ان القدرة قد لا تتعلق بشئ والمصنف احال ذلك لان القدرة هي
التي يصح بها الفعل فلا بد لها من متعلق والا لم يكن قادرا احتج المخالف
بان الممنوع قادر ولا متعلق له والباري تعالى في الازل تعالى في قادر
ولا متعلق له و الجواب عن الاول ان الممنوع متعلق لانا وجبنا تعلق
القدرة على بعض الوجوه والمنع عند زوال المنع قادر وكذا الباري
تع في الازل اذا ثبت هذا فنقول متعلق القدرة هو الحدوث لا غير

لان الواقع بحسب قصودنا ودواعينا انما هو الحدوث خاصة فهو
المتعلق المسئلة الحادية عشر في ان القدرة غير موجبة للفعل
قال وليست موجبة والا لزم اذا خلق الله تعالى في الضرير الا
قدرة على الكتابة ان يكتب وايضا فان كانت علة اذ لم يتعلق
الا بالموجود فانكانت سببا وجب ان لا يستطيع رد المقدور مها وكلا
باطلا اقول ذهبت المعتزلة الى ان القدرة غير موجبة للفعل
خلافا للاشاعرة واستدل الشيخ بوجهين الاول ان القدرة
لوكانت موجبة لكان اذا خلق الله تعالى في الضرير الامي القدرة
على الكتابة وجب ان يكتب لان العلم والقدرة متغايران فان
محل العلم القلب وليس هو محلا للقدرة متغايران فان محل العلم
واذا تغاير المحل لم يتنافيا وفيه نظر فان القائل ان يقول يجوز
ان يكون العلم شرطا في صحة وقوع المقدور بالقدرة الثاني
ان القدرة لو وجبت الفعل لكانت اما علة او سببا والاول
باطل

باطل لان العلم له لا يتعلق العلة الا بالموجود كالمعنى الموجب للتحرك
المقارن له والقدرة لا تقارن الفعل على ما تقدم والثاني باطل
لان عند وجود السبب تخرج عن اختيارنا ولا نقدر على رد المقدور
كالاعتماد ولا نقدر على رد حركة الجسم عند حصوله ونحن نعلم القدرة
على الشيء ولا نخرج عن اختيارنا في فعله او تركه ويمكننا رد و
المقدور مع حصولها المسئلة الثانية عشر في ان القدرة
غير باقية قال وهي غير باقية لاستحالة قيام المعنى بالمعنى
وهو موجودة قبل الفعل بزمان واحد فاذا وجد استغنى عنها
وعن مقارنتها اقول ذهبت الاشاعرة والبغداديون من
المعتزله الى ان القدرة غير باقية وشك السيد المرتضى رحمه
الله في ذلك وذهب جماعة من المعتزلة البصريين الى انها باقية
واختار المصنف ابو اسحق رح تفريعا على القول بانها معنى انها
غير باقية لان البقاء عنده معنى فلا يقوم بالقدرة لاستحالة

قيام المعنى بالمعنى وهو ضعيف لما تقدم واحتج البصريون بحسن
ذم من منع الوديعة وان بعدت ولا يحسن الا والقدرة موجودة
فتكون باقية وفيه نظر لان الذم يحسن وان لم توجد القدرة
والقدرة عند من اثبتها معنى موجود قبل الفعل بزمان واحد
وهي متعلقة بالفعل وان كان معدوما كتعلق قدرة الله تعالى
بالفعل حال عدمه ثم لا يزال تجدد قدرة بعد اخرى عند القائلين
بامتناع بقائها الى ان تشارف الفعل المدخول في الوجود او يبقى
دائمة الى ذلك الوقت عند القائلين ببقائها فاذا وجد الفعل
استغنى عنها وعن مقارنتها لانه انما يحتاج اليه في الحدوث و
قد حدث المقصد العاشر في التكليف وفيه مسائل
المسئلة الاولى في شروطه قال القول في التكاليف من جملة
شرايط التكليف العقل والقدرة والعلم بما كلف به والتمكن من
العلم به اقول التكليف بعث من يجب طاعته على ما فيه مشقة

عا جهة الابتداء بشرط الاعلام وله شروط منها ماهو راجع
الى المكلّف واعتباره كونه عالما بصفات الافعال لئلا يكلّف و
بالقبيح وكونه عالما بمقدار المستحق من الثواب والاجزاء لئلا ينقصه
فيكون ظالما وان يكون قادرا عا ايصال الثواب وان يكون حكيما
لا يفعل القبيح ولا يخل بواجب وقد مضى بيان ذلك كلّه فلذا
اهمل المصنف ذكرها وقال من جملة شرايط التكليف تنبيها عا
وجود شروط اخرى وقد ذكر المصنف الشرايط الراجعة الى
المكلّف وهو كونه عاقلا وقد مرّ تفسير العقل الذى مناط
التكليف لانّه تكليف من ليس بعاقل قبيح وان يكون قادرا عا
ما كلّف به والا لزم تكليف ما لا يطاق وهو قبيح وهو ان يكون
عالما بما تكلّف به او متمكّنا من العلم به والا لزم التكليف ما
لا يطاق وانما لم تقتصر عا العلم لان الجاهل بالله تعالى متمكن من
العلم به وهو مكلف به وههنا شروط اخرى ذكرناها فى كتاب المناهج

داخلة تحت هذه والمسئلة الثانية في ماهية الانسان قال

وما اشار اليه الانسان ويقوله انا هذه البنية والجملة لان الاحكام

ترجع اليها والادراك يقع بها والافعال المبتدءة تظهر في اطرافها

وليست شيئا في القلب ولا الروح تحريك به المريض منهم

اقول لما ذكر الشيخ التكليف اشار الى ماهية المكلف ما هي وقد

اختلف الناس في ذلك فالذي اختاره المصنف ابو اسحاق رحمه

الله انه هذه البنية المخصوصه والجملة المشار اليها وهو الذي يعبر

عنه بقوله انا فعلت وانت فعلت وهو اختار السيد المرتضى

رحمه الله واكثر المعتزله وذهبت الشيخ ابو سهل ابن نوبخت

من اصحابنا والمفيد محمد بن النعمان رحمهما الله الى انه شيء مجرد غير

مشار اليه بالحس متعلق بهذه البنيه تعلق العاشق بمعشوقه

لا تعلق الحال بالمحل وهو مذهب متحققي الاوايل واختار معمر من

المعتزله وذهب ابن الراوندي الى انه جزء لا يتجزى في القلب وقال جماعة

من

من المتكلمين الى المكلّف هى الاجزاء الاصليه فى هذا الايتطرق
اليه الزيادة والنقصان اول العمر الى اخره احتج الشيخ ابو اسحاق بان
الاحكام كاللذة والالم والادراك ترجع الى هذه الجملة ولهذا اذا المستاخر
امره اوركبناها بالمحل اللمس واذا فعلنا فعلا مباشرا ظهر فى الاطراف
وهذه الاثار هى اثار المهية فدل على ان المهية الانسان هى هذا
الجملة ثم ان الشيخ رحمه الله ابطل قول ابن الراوندى بان ما عدا
ذلك الجزء يكون ميتا اذ ماهية الانسان هى هذا الجملة ثم ان الشيخ
رحمه الله ابطل قول ابن الراوندى بان ما عدا ذلك اشارة
الى الجزء الذى لا يتجزى فيكون ما عداه ميتا فلا يصح من المريض تحريك
وفى بعض النسخ والا يصح تحريك يد المريض منه ووجهه ان الانسان
لو كان عبارة عن الجزء الذى لا يتجزى فى القلب لكان فعله فى اطرافه
بمجرد الاختراع فكان المريض المدنف التى انتهت حاله الى تعذر تحريك
اليه قادر على اختراع فى يده التحريك من ذلك الجزء الذى لا يتجزى والتالى

نظر فكذا المقدم واظن ان الثانية اصح واحتج الاوايل بان العلم بما لا
ينقسم غير منقسم منقسم وكل جسم او جسماني فهو منقسم
فالمحل ليس احدهما ويعارضونه بجده والاعتذار بانهما
سار من ماتى فى العلم فانى المواقف لهم على دليل بان العلم من
الاعراض السارية المسئلة الثالثة فى بيان حسن التكليف
قال وافعاله الصانع لابد فيها من الاعراض والا كانت عبثا والغرض
فى التكليف التعريض لنفع عظيم لا يوصل اليه الا به المعلوم كذه
حسن لاجل التعريض وكونه من نفسه لا من قبل القديم تعالى
ولهذا يحسن منا ان ندعو الى طعام من نعلم امتناعه والى الادب
من نعلم اباه اقول فى هذه المسئلة ثلثة مباحث الاول فى ان
افعاله تعالى معللة بالاغراض ولما كان هذا البحث مقدمة فى
بيان حسن التكليف قدمه المصنف وهذا حكم متفق عليه
بين المعتزله خلافا للمجبرة فانهم نفوا الغرض فى افعاله تعالى
وجعلوها

وجعلوها موجودة على سبيل العبث والاتفاق والمعتزلة قالوا كل
فعل لا يقارنه غرض وغاية فهو عبث وسفه والله تعالى منزه
عن ذلك احتجت الاشاعرة بان كل فعل لغرض فانه يدل على نقص
فاعله واستكماله بذلك الغرض وهو ضعيف جدا لان الكمال و
النقصان خطابي لا يجوز الاستدلال به في المقامات العلمية
وعلى تقديره فالغرض عندنا هو علمه تعالى باشتمال الفعل على
المصلحة العائدة الى عبيده لا اليه تعالى **البحث الثاني**
في اثبات الغرض في التكليف فالغرض لازم فيه على ما تقدم
فنقول ذلك الغرض لا يجوز ان يكون لاضرار لانه تعالى غني
حكيم فلا بد وان يكون هو التعريض للنفع ولا يجوز عوده اليه تعالى
لانه كامل مطلق فينبغي ان يكون عايدا الى العبيد ولا يجوز عوده
في الدنيا لان العاجل ليس الا الالم فينبغي ان يكون في الاخرة ولا يجوز
ان يكون ذلك النفع مما يصح الابتداء به والا كان توسط التكليف

عبثا فهو لنفع لا يصح الابتداء به فعله وذلك النفع هو الثواب
المقارن للتعظيم والاجلال الذي لا يصح فعله ابتداء من دون
الاستحقاق وذلك يقتضي حسن التكليف البحث الثالث
في حسن التكليف الكافر هذا مذهب الامامية كافة و باقي
المعتزله خلافا للجبريه والدليل عليه ان التعريض للنفع
العظيم موجود في حقه لان الله كما عرض المؤمن للنفع فكذا عرض
الكافر له بالتكليف فكان حسنا وعلمه بعدم ايمانه لا يوثر في
هذا ولا كفره فانه يحسن ان ندعو الى طعام من يعلم امتناعه
ويدعوا الى الايمان من يعلم انه لا يفعله احتجوا بانه تعالى علم انه
لا يؤمن فكان تكليفه قبيحا والجواب قلنا ان العلم غير موثر
المسئلة الرابعة في استحالة تكليف ما لا يطاق قال وقد
قررنا انه لا يفعل القبيح فلا يجوز منه ان تكليف عباده ما لا يطيقو
كما لا يجوز مخاطبة الجماد والعلم لا يوثر في المعلوم بل تعلق به

111

عامام عليه فكل فرض نعرض يقتضي فرضنا في الازل لو اقعه اذ لم يكن كذلك لا يجوز الا تكليف ما لا يطاق ولم يقل به احد من العقلاء اقول اتفق الامامية والمعتزله كافة الى استحاله ان يكلف الله تع بما لا يطاق وخالف فيه المجبرة فانهم جوزوه لنا ان تكليف ما لا يطاق قبيح فانه لا يقبح منا ان نكلف الاعمى نقط المصاحف والمقعد الطيران في الهواء والعلم بذلك ضروري الله تعالى الحقك بينا انه حكيم لا يفعل القبيح فلا يجوز منه ان يتكلف بما لا يطاق كما لا يجوز مخاطبه الجماد احتجوا بانه تعالى علم من الكافر انه لا يؤمن فلو آمن لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وذلك محال او المستلزم للمحال محال اجاب الشيخ عنه بان العلم تابع فلا يؤثر في المتبوع والا لزم ان يكون الله تع غير قادر وايضا ما ذكرتموه مغالطة لان الله تعالى علم في الازل ان الكافر يكفر وان ايمانه ممكن فلو امن لم ينقلب العلم جهلا بل دل بما انه علم ان الله تع

قد كان علم في الازل لانه يؤمن واى فرض فرضته اقتضى في الازل

فرضا مطابقا له اذ لولا ذلك لزم ان يكون الله تعالى لا يكلف حد الايما

لا يطاق لان كل واقع او معدوم معلوم في العلم يخرج عن المقدورية

وذلك لم يقل به احد

المقصد الحادى عشر في الالطاف وفيه مسايل

المسئلة الاولى في حده قال اللطف امر يفعله الله تعالى بالمكلف

لا ضرر فيه يعلم عنده وقوع الطاعة منه ولولاه لم يطع اقول هذا

حد اللطف وقد حده قوم بانه هيئة مقربة الى الطاعة ومبعدة عن

المعصية ولم يكن له حظ في التمكين ولم يبلغ الهيئة الى الالجاء فالالة

ليست لطف لان لها حظا في التمكين والالجاء ينافي التكليف بخلاف

اللطف وهذا اولى من حد الشيخ لان قوله يعلم عنده وقوع الطاعة

يقتضى ان يكون للكافر لطف وهذا باطل وقد قسم المعتزله اللطف

الى قسمين احدهما ما يختار عنده المكلف الطاعة ويسمى توفيقا او يختار

عنده ترك القبيح ويسمى عصمته والثاني ما يقرب من الطاعة ويقوى

داعيته

داعية له اليها والمفسدة ما يقابل اللطف وهذا على ضربين اما مقرب به
واما يختار عندها الفعل المسئلة الثانية في وجوبه قال
فهو واجب الفعل لان قاعدة التكليف تقتضي ايجابه التمكين لان
تركه لطف في ترك الطاعة واللطف في المفسدة مفسدة اقول
اتفقت الامامية والمعتزلة على وجوب اللطف وخالفت فيه
المجبرة لنا وجوه الاول لان قاعدة التكليف يقتضي ايجابه كالتمكين
والتكليف ثابت فاللطف واجب بيانه ان من دعا غيره الى
طعام واراد تناوله وعلم انه لا يقدم عليه لا يفعل بفعله الداعي
من سياسة او تاديب فانه متى لم يفعل ذلك كان ناقضا
لغرضه مبطلا لمراده وجاريا مجرى منعه من التناول كذلك
التكليف اذا علم الله تعالى ان مع فعل اللطف يكون العبد ادعى الى
ما كلف به ومع تركه يكون اقرب من الامتناع فانه متى لم يفعله
كان ناقضا لغرضه وهو محال الثاني ان ترك اللطف مفسدة

فيكون فعله واجبا اما انه مفسدة فلان ترك اللطف لطف فى ترك
الطاعة واللطف فى المفسدة مفسدة الثالث القدرة على اللطف
ثابتة والداعى موجود لان الداعى الى الفعل يكون داعيا الا انه يتم
الفعل الا به ومتى تحققت القدرة والداعى وجب الفعل احتجوا بان
التكليف تفضل ولا يجب على المتفضل بلوغ النهاية فيه الثانى انه لو
كان واجبا لفعله بالكفار والتالى باطل والا لامنوا فالمقدم مثله
والجواب عن الاول انه لا فرق بين التفضل والواجب فان من
تفضل بالضيافة وعلم انها لا تتم الا بالاستبشار فانه متى لم يفعله
عده العقلاء سفيها وعن الثانى ان اللطف لا يجب عنده الفعل بل
يكون العبد اقرب الى الطاعة المسئلة الثالثة فى انه لا يجوز
فعل اللطف بالقبيح قال ومن لطفه فى فعل قبيح لا يحسن تكليفه
لدوران الامر بين الامرين ممتنعين اقول اذا قدرنا ان الله تع علم
ان لطف المكلف فى فعل قبيح هل يجوز ان يكلفه ام لا اختار الشيخ

انه لان الامر دائر بين امرين ممتنعين على تقدير التكليف فيكون
التكليف ممتنعا بيانه ان الله تع اما ان يكلفه ولا يفعل اللطف
فيكون قد حرمه لطفا مقدورا عليه والتكليف مع منع اللطف
قبيح او يكلفه ويفعل اللطف فيكون قد فعل فعلا قبيحا وهو ممتنع
عليه تعالى فاستحال ان يكلفه المسئلة الرابعة فى انه تعالى لا
يحسن منه العقاب عند منع اللطف قال ولو لم يفعل
القديم لطفا واجبا لم يحسن منه عقاب المكلف لانه لمنعه يفيد
وكان الفساد منسوبا اليه لا الى العبد اقول اذا لم يفعل الله تع
اللطف بالمكلف لم يحسن منه عقابه على ترك ما كلف به لانا
قد بينا ان اللطف يجرى مجرى التمكن كما لا يحسن عقاب من فقد
التمكن فكم هذا قام مقامه ولان المنع من اللطف حمل للمكلف
على المفسدة فيكون وقوعها منسوبا اليه لا الى العبد وكل ذلك
محال المسئلة الخامسة فى الاصلح فى الدنيا قال والاصلح

واجب فی الدنیا اذ لا واقع منه و ترکه بخل وایضا فعدم وقوعه
ینقض حقیقة القادر و لا اخلال منه بما هو واجب لانه انما
ذلك لعلمه بوجود مفسدة فیه وهکذا نقول فی مرض الطفل
واهل الجنة منزهون عما فرضوه من زیادة الشهوات بفتقر الی زیادة
الشیء وکان مفسدة من هذا الوجه والشکر المتعلق به هذا بات
لوجوده فی الثواب والاعواض و فعل الاسباب مقابل بمثله و
ایضا فشکره علی الالطاف الدینیة مشهور و قول ابراهیم واجنبنی
وبنی ان نعبد الاصنام معلوم وکیف یحسن من العاقل ان یمنع
الانسان الصادی من تحریکه او یمنعه من السکون والاستظلال
بظل داره ولفظ ما انتشر من حبته او الانتفاع بما بلغه من
ما کله رغبة عنه والصانع مالك خزاین الدنیا فهو بان لا یمنعنا
اقول اختلف المتکلمون فی الاصلح فی الدنیا هل هو واجب علی
الله تعالی ام لا و ذلك کما اذا علم الله تعالی انه ان اعطی زیدا الف

درهم

درهم انتفع به وليس فيه مضرة ولاحد ولا مفسدة ولا وجه
قبح فذهب شيخنا ابو اسحق رحمه الله الى وجوبه وهو مذهب
البغداديين وابي القاسم البلخي وقال باقي اصحابنا والبصريون
من المعتزلة والاشاعرة انه لا يجب واحتج الشيخ بوجهين الاول
انه لا مانع من فعله فيجب اذ الداعي وهو علمه باشتمال الفعل على
المصلحة موجود والصارف وهو وجود القبح منتفٍ فوجب
الفعل لان العقلاء يعدون من لم ذلك بخيلا والله تع اكرم
الاكرمين فوجب صدوره عنه الثاني ان حقيقة القادر هو الذي
اذا وجدت القدرة وتحقق الداعي وانتفى الصارف وجب الفعل
وقد بينا ان الله تعالى قادر على كل مقدور وعالم بكل معلوم
والصوارف منتفية فلو لم يتحقق الفعل لا ينتقض معنى القادر لا
يقال لو كان الاصلح واجبا لكان الله تع مخلا بالواجب لانه
قادر على ما يتناهى من المنافع فكل نعمة افاضها الله تع علينا هو

القادر على الازيد منها اجاب الشيخ عنه بانه تعالى انما يحرمنا ذلك
لاشتماله على مفسدة لا نعلمها نحن ذلك يخرجه عن باب الاصلح لا
يقال عليه بوجود مفسدة في زيادة المنافع يتاتي في المكلفين فلو
فرضنا طفلا خلقه الله تع في موضع لا يطلع عليه مكلف او بهيمة
لا يطلع عليها احد فانه يجب عليه افاضته الجود عليها ولا مفسدة
فيه لاحد من المكلفين اجاب الشيخ عنه بان خلق مثل هذا
الحيوان لا يقع والا لزم ما ذكر ثم اما ما شوهد من الحيوانات
والاطفال فانما لم يجب افاضة الخير عليها لاشتماله على المفسدة
لغيرها من المكلفين لا يقال هذا يستقيم في الدنيا اما الاخرة فلا
مفسدة هناك فكان يجب عليه تع ان يزيد شهواتهم ولذاتهم وذلك
وذلك يودي الى ما يتناهى اجاب الشيخ عنه بان زيادة الشهوة انما
يكون مع زيادة البنية فكان يجب ان يزيد الى ان يصير احدهم
كالجبل العظيم وذلك منفر غاية التنفير واهل الجنة منزهون عما يوجب

التنفير

التنفير لا يقال لو كان الاصلح واجبا لما استحق الله تعالى الشكر عليه لانه
يصير كقضاء الدين اجاب الشيخ عنه ان الثواب واجب عندكم ومع
ذلك ان نشكره عليه لا يقال انما نشكره على فعل سبب الثواب هو
الخلق والتكليف جاب الشيخ عنه بانه مقابل بمثله فانه انما نشكره
لانه خلقنا وكلفنا وايضا فانا نشكره تع على الالطاف الدينية مع
انها واجبة وبيان الشكر على الالطاف الدينية انه مشهور بين الناس
ولان ابراهيم عم سال الله تع ان يجنبه وبنيه عبادة الاصنام فقد سال
الله تع ان يلطف له فيجنبه الكفر ثم ان الشيخ رحمه الله تعجب من عدم
القول بالاصلح فقال كيف يحسن من العاقل ان يمنع الانسان العطشان
من بحر عليكم لا يقل شربه او يمنعه من السكون والاستظلال بظل داره
او بلفظ من تناثر من حبه او الانتفاع بما يلقيه مما ياكله رغبة عنه و
لاريب ان ملك الله تع كالبحر وما ينا وله الانسان مما يقبضه عليه اقل
من نسبة الحبة الى الحب المنتاثر و الشيخ كثر الامثلة استظهارا في

البيان مسايل اربع في التوحيد المسئلة الاولى في كونه تع عالما في
الازل قال ثلث من التوحيد اعقلنا هاهنا بانه الصانع عالم فيما لم
يزل لانه لو تجدد وله ذلك لقامت به الحوادث واستحال ان يحدث
العلم الا وهو عالم اقول ذهب هشام بن الحكم من علمائنا على ما نقل عنه
الى ان الله تع يعلم الاشياء المتجددة بعلم متجدد لا ازلي وباقي الامامية
على خلاف هذا وانه تع عالم فيما لم يزل واستدل الشيخ بوجهين الاول
انه لو تجددت هذه الصفة لكان الله تع محلا للحوادث وقد سلف بطلانه
الثاني انه لو تجددت له هذه الصفة لكان عالما قبل حدوثها والتالي
باطل فالمقدم مثله بيان الشرطيه ان العلم من احكم الاشياء لانه
ايجاد شيء مطابق المعلوم فلو كان محدثا لكان فاعله عالما فعلى ان
كان غير الله تعالى لزم ان يكون الله تع منفعلا عن غيره وهو محال
وان كان هو الله تع كان عالما قبل تجدد العلم واما بطلان التالي فلا
فلاستحالة الجمع بين النقيضين المسئلة الثانية في كونه تع

قادرا